

Congrès AFSP Paris 2013

ST 65 Des « politiques » de l'intersectionnalité. Un regard comparatif sur l'institutionnalisation du traitement des discriminations multiples en Europe.

Alain Policar, université de Limoges, alain.policar@unilim.fr

L'« argument de l'intégration » (Dworkin) est-il compatible avec le libéralisme ?

Il s'agira, dans cette communication, de montrer que l'approche dworkinienne de la communauté libérale est, d'une part, une réponse convaincante à la vision communautarienne, et, d'autre part, qu'elle éclaire l'évolution du philosophe vers une conception critique à l'égard du neutralisme strict. Nous essaierons, en outre, de montrer que la position de Dworkin voit sa cohérence renforcée si l'on se penche sur ses présupposés ontologiques.

Un renouvellement du concept de communauté

On trouve chez Tocqueville une interrogation sur ce qui peut constituer la matrice d'une communauté politique aux temps démocratiques. C'est cette interrogation que Ronald Dworkin a reprise de façon très originale avec son *argument de l'intégration*, argument qui implique une conception du caractère de ce que doit être la vie communautaire d'une communauté politique.

Il s'agit dans ce texte de 1989 de défendre la tolérance libérale dont certains imaginent qu'en obligeant le gouvernement à renoncer à l'homogénéité éthique elle « saperait les bases de la communauté »¹. Des arguments utilisés contre la tolérance, Dworkin en retient principalement un, celui de l'*intégration*, dont l'analyse montre qu'en réalité, il ne plaide aucunement contre elle. Les adversaires du libéralisme attribuent à celui-ci « une distinction

¹ Dworkin, « La communauté libérale », in Bertin, da Silveira et Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 337.

stricte entre le bien-être des personnes et le bien-être de la communauté politique à laquelle elles appartiennent »². Or l'un des principaux intérêts de cet argument est qu'il récuse cette distinction, permettant ainsi un profond renouvellement du concept de communauté dans la théorie libérale. Néanmoins, nous le verrons, si l'on se méprend sur le caractère de la vie communautaire que mène une communauté politique, c'est-à-dire si nous ne percevons pas la différence de nature entre une vie communautaire et une vie personnelle, nous perdons le bénéfice fondamental de l'argument pour lui donner un aspect antilibéral.

Dworkin nomme actant (*unit of agency*) la personne ou le groupe considérés comme l'auteur de l'action et tenus pour responsables de celle-ci. En tant qu'individus, nous sommes normalement l'actant des actions et des décisions que nous avons prises et nous en assumons la responsabilité, à l'exclusion des actes commis par les autres, quel que soit l'intérêt que nous leur portons. En revanche, l'intégration suppose que pour certaines actions affectant le bien-être d'un individu, « l'actant adéquat n'est pas l'individu, mais une communauté à laquelle il appartient »³. On peut songer au cas, cité par Rawls, d'un orchestre : c'est la performance réussie de l'orchestre comme tout qui permet à chaque musicien d'éprouver de la fierté, indépendamment de la qualité de la prestation individuelle. La structure conceptuelle supposée par la notion d'intégration attribue un caractère déterminant, non à l'individu, mais à la communauté.

Mais, nous l'avons suggéré, il existe deux façons, fort différentes, de comprendre l'argument de l'intégration. Soit nous en proposons une interprétation métaphysique affirmant que l'univers est ontologiquement constitué de communautés, les individus n'étant que des abstractions, soit nous nous référons à une conception pratique supposant seulement que l'orchestre « a une vie collective non parce qu'il est ontologiquement plus fondamental que

² *Ibid.*, p. 339.

³ *Ibid.*, p. 342.

ses membres, mais parce qu'il donne une garantie à leurs pratiques et à leurs attitudes »⁴. La conception *pratique* de l'intégration, seule compatible avec le libéralisme, doit expliquer la manière dont se constituent les actants collectifs et, surtout, comment est déterminée l'appartenance individuelle à ces actants. Selon la vision métaphysique, leur existence n'a pas à être démontrée car ils sont ontologiquement premiers. Au contraire, dans la conception rivale, ils sont constitués par les pratiques sociales. Cela nécessite, songeons encore au cas de l'orchestre, d'abord des actes identifiés comme étant ceux d'une communauté en tant que tout, ensuite que les actes individuels constituant les actes collectifs soient concertés, enfin que la composition de la communauté dépende de la réalisation future d'actes collectifs. Ce sont ces actes qui constituent la vie communautaire de la communauté.

Nous sommes ici très éloignés des engagements communautariens, notamment de leur conception constitutive du moi, le fameux moi « enchâssé » décrit par Sandel, qui propose une vision de l'homme tenant son identité de la communauté dans laquelle il a été socialisé. Dans cette approche, s'il est essentiel de partager des valeurs communes pour que puisse se construire l'identité individuelle, ces valeurs deviennent prioritaires par rapport aux droits individuels. Ces derniers ne sont plus fondateurs mais, au contraire, le résultat de toute une histoire. La citoyenneté est dès lors perçue comme appartenance à une communauté historique. Pour les communautariens, le libéralisme des droits échoue à exprimer les responsabilités vis-à-vis de la communauté, dont la force morale réside en partie dans le fait que c'est par rapport à elles que nous parvenons à nous comprendre.

La conception communautarienne établit, en outre, un lien constitutif entre la question de la construction identitaire et celle du jugement pratique. En d'autres termes, pour savoir comment je dois agir, je dois savoir qui je suis : « L'adoption d'une valeur ou d'une fin qui oriente mon action ne peut être le résultat d'un choix délibéré et abstrait mais de la

⁴ *Ibid.*, p.344.

“découverte” de la reconnaissance des attachements communautaires qui me constituent »⁵. Dès lors, si l'appartenance à une collectivité joue un rôle aussi fondamental dans la détermination des fins de l'homme, le libéralisme n'est plus qu'une tradition parmi d'autres : « Ce à quoi les Lumières ont rendu la plupart d'entre nous aveugles [...] est une conception de l'investigation rationnelle incarnée dans une tradition et selon laquelle les critères mêmes de la justification rationnelle émergent d'une histoire dont ils font partie et où ils sont justifiés par la façon dont ils transcendent les limites des critères précédents et remédient à leur faiblesse à l'intérieur de l'histoire de cette même tradition »⁶. Cette dimension contextualiste de l'exercice de la raison pratique, son caractère toujours situé, ainsi que le caractère narratif de l'identité personnelle, « enchâssent » notre vie individuelle dans des ensembles communautaires (famille, cité, tribu, nation, église, etc.), fort éloignés de la communauté politique dworkinienne.

En effet, si Dworkin se refuse à ignorer le poids des liens communautaires et à penser le sujet pratique comme délié de toute fidélité particulière, il considère, à l'instar de Kymlicka ou de Larmore, que l'individu conserve un regard critique sur la culture et les valeurs dans lesquelles il a été socialisé. C'est une exigence minimale du libéralisme que d'admettre cette possibilité.

La vie communautaire d'une communauté politique

De quoi est donc faite la vie communautaire d'une communauté politique ? Des actes des gouvernants, à travers les institutions. Ces actes politiques formels sont identifiés comme ceux d'une entité juridique distincte, et non comme ceux d'un ensemble de citoyens individuels : « Bien que les actes de personnes particulières – votes des membres du Congrès ou ordre des généraux – constituent ces actes collectifs, c'est seulement parce que ces

⁵ Berten, da Silveira et Pourtois, « Individu et communauté. Introduction », in Berten *et alii* (dir.), *op. cit.*, p. 233.

hommes publics agissent, en connaissance de cause, conformément à une structure constitutionnelle qui transforme leur comportement individuel en décisions nationales »⁷. Du point de vue du libéralisme, il est parfaitement acceptable de considérer qu'un citoyen intégré se sentira affecté (positivement ou négativement) par les actes politiques formels accomplis au nom de sa communauté. Dworkin souligne que ce citoyen intégré n'est pas réductible au citoyen altruiste. Alors que ce dernier est concerné par le bien-être de ses concitoyens, le premier est avant tout « concerné par son propre bien-être, et c'est précisément en raison de cet intérêt qu'il doit s'intéresser à la vie morale de la communauté dont il fait partie »⁸. D'ailleurs Rawls lui-même ne se contentait pas d'assigner à la société bien ordonnée l'objectif de garantir la liberté de chacun. Son idéal social de coopération équitable supposait de conférer à la communauté politique la valeur d'un bien intrinsèque appartenant à l'ensemble des citoyens. Il n'est donc pas contradictoire de souscrire à l'individualisme éthique, pour lequel les biens bénéficient aux individus et non aux entités collectives, et corrélativement reconnaître l'importance de l'union sociale, c'est-à-dire d'un certain idéal de relations sociales. Ceci est conforme à l'idée, dont on sait le rôle dans la tradition durkheimienne, que nous nous attachons aux institutions en même temps qu'elles nous contraignent. Comment pourrions-nous acquérir des convictions morales sans cet attachement aux idéaux qu'incarnent les institutions ? Le système social doit donc être compris comme un cadre contribuant à former les aspirations.

On le constate, le libéral « intégré », c'est-à-dire le libéral républicain, apporte une dimension éthique à la vie communautaire que le libéral « classique » ne reconnaît pas. Il cherche, en effet, à réunir morale politique et intérêt personnel, persuadé que vivre au sein d'une communauté injuste diminue la valeur de sa propre vie. Les membres d'une telle communauté « partageront l'idée que la politique est une entreprise coopérative en un sens

⁶ MacIntyre (1988), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (trad. fr.), Paris, PUF, 1993, p. 8.

⁷ Dworkin, art. cit, p. 347.

particulièrement fort : que tout un chacun, quelles que soient ses convictions ou sa situation économique, a un intérêt personnel [...] à promouvoir la justice non seulement pour lui-même mais pour tous les autres également »⁹. Ceci ne signifie pas que les institutions politiques doivent avoir pour but de nous rendre vertueux, mais qu'elles doivent permettre, au-delà des désaccords politiques, l'expression d'un véritable intérêt politique partagé. La théorie de l'intégration ainsi conçue renouvelle l'idée fondamentale du bien public. Elle implique que la légitimité de l'État libéral est liée à la reconnaissance par les citoyens de valeurs partagées et intériorisées dans une culture politique. La nation démocratique moderne peut être considérée comme un cadre approprié pour permettre la constitution, au sein de nos sociétés civiles ouvertes, d'une identité politique collective, à condition toutefois de la penser comme « une communauté de délibération, de décision et de dessein »¹⁰.

Quelles sont les conséquences de la reconnaissance de l'importance de la communauté sur les rapports entre individu et communauté ? Autrement dit, à quelle ontologie sociale souscrit le philosophe américain ?

Quelle ontologie sociale ?

Avant d'esquisser une réponse à cette question, il convient de se demander si le poids dévolu à la communauté est susceptible de porter atteinte à la prééminence généralement reconnue à l'action individuelle dans la philosophie libérale.

On ne peut rejeter cette hypothèse qu'à condition d'écarter quelques confusions courantes¹¹. Deux problèmes ne doivent en effet pas être confondus. Le premier d'entre eux est de savoir si l'existence de régularités sociales ou collectives compromet l'explication

⁸ *Ibid.*, p. 341.

⁹ *Ibid.*, p. 355.

¹⁰ Delannoi, *Sociologie de la nation*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 157.

¹¹ Sur ces questions voir l'article inédit de Pascal Engel, « Faut-il jeter le bébé de l'individualisme méthodologique avec l'eau du bain ? ». Consultable sur le site de l'auteur : <http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/onlinepapers.html#onpub>. Les deux paragraphes suivants s'inspirent largement de ses analyses.

usuelle que les agents individuels donnent de leurs comportements en termes intentionnels. Le second est celui de savoir si les actions et les croyances d'un agent individuel dépendent ou non des relations sociales qu'il entretient avec les autres. Ce second problème renvoie au débat entre atomisme (défini comme autosuffisance de l'individu) et holisme (à condition que ce dernier terme définisse l'idée selon laquelle on ne peut penser ni agir isolément des autres, et non à celle d'une existence autonome des tous par rapport à leurs parties). Le premier fait référence à l'opposition entre l'individualisme (il n'existe que des individus) et le « collectivisme » (il existe des entités collectives distinctes des individus qui en font partie). Alors que la première opposition est verticale (quelle relation les individus entretiennent-ils avec des contraintes sociales d'ordre supérieur ?), la seconde est horizontale (quelles relations les individus entretiennent-ils entre eux ?). Le fait que ces deux dimensions soient souvent confondues est au cœur de notre problématique. En effet, atomisme et individualisme sont considérés comme des formes de réductionnisme éliminatif (car niant toute réalité aux totalités en dehors de leurs parties) alors que « collectivisme » et holisme sont associés à des formes d'antiréductionnisme (car mettant l'accent sur l'autonomie des totalités par rapport à leurs parties).

Les choses sont cependant plus complexes. On peut être un individualiste (qui nie l'existence d'entités collectives distinctes des individus), tout en étant un holiste (qui admet la dépendance des capacités et des pensées individuelles par rapport à celles des autres individus au sein d'une société). Il s'agit par conséquent d'affronter la question fondamentale de savoir comment rendre compte de notre interdépendance constitutive tout en conservant les explications du comportement faisant appel aux croyances et aux désirs individuels des agents, c'est-à-dire préservant l'intentionnalité.

Il me semble que l'ontologie présupposée par la conception dworkinienne de la communauté peut parfaitement s'expliquer en empruntant les catégories de P. Pettit. Ce

rapprochement trouve sa légitimité d'abord dans le vocabulaire de ce dernier mais aussi dans le fait significatif que s'il est permis de faire de Dworkin un libéral républicain, il est tout aussi fondé de considérer Pettit comme un républicain libéral.

Ce dernier affirme, en effet, que les collectivités, qu'il nomme *intégrations sociales*, sont des personnes institutionnelles. Elles doivent être considérées comme des agents intentionnels, même si, bien entendu, ces agents diffèrent des personnes naturelles, leur esprit collectif ne concernant qu'un nombre limité de questions relatives aux buts que leur organisation cherche à réaliser¹². Pettit s'oppose fortement à l'idée selon laquelle les individus seraient des pions manipulés par les forces collectives. Il revendique, en effet, une certaine capacité d'indépendance et d'action. Rien, en effet, ne permet d'accréditer le jugement de Lévi-Strauss faisant du sujet intentionnel un « insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique et empêché tout travail sérieux. »¹³ Pour Pettit, « le sujet intentionnel est le seul sujet que nous connaissons et, en dépit de tout ce que les sciences historiques et sociales semblent capables de montrer, le seul qu'il est probable que nous rencontrons au cours de notre effort de réflexion sur nous-mêmes et notre vie partagée »¹⁴. Dans cette optique, les faits institutionnels, du point de vue de leur mode de connaissance, ne sont pas dépendants des pensées individuelles et, dès lors, acquièrent, par rapport à celles-ci, une autonomie suffisante pour apparaître comme dotés d'une véritable objectivité.

L'idée de la priorité de la société sur l'individu doit, par conséquent, être comprise comme signifiant qu'aucun individu isolé n'est capable de manifester une psychologie humaine complète, sa réalisation ne pouvant s'accomplir qu'en communauté. Or « cette thèse est parfaitement compatible avec l'affirmation selon laquelle la psychologie produite grâce aux relations avec les autres est justement le genre de psychologie auquel croient les

¹² Pettit, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, Puf, 2004. On lira tout particulièrement le chapitre 5 « Des groupes dotés d'un esprit propre », pp. 129-172.

¹³ Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, pp. 614-615.

¹⁴ Pettit, *op. cit.*, p. 6.

individualistes »¹⁵. La jouissance d'un statut ou d'un pouvoir, étant résolument impensable pour un individu solitaire, constitue une propriété intrinsèquement sociale. D'une façon générale, la thèse anti-atomiste implique que « les individus ne parviennent à la plénitude de leur esprit et de leur humanité que lorsqu'ils le font ensemble »¹⁶.

Cette affirmation reste cependant triviale. Il nous faut spécifier la propriété requise comme socialement dépendante et dire si cette dépendance est ou non causale et également préciser la nature de ce dont l'individu dépend pour la possession de cette propriété. Pettit considère que la propriété requise est celle de penser, au sens de suivre des règles. Nous sommes, de fait, dépendants de notre interaction avec les autres pour posséder la capacité de penser. Cette dépendance est non causale, car « l'idée n'est pas que partager avec les autres des dispositions prédicatives et similaires va accélérer causalement le démarrage de la capacité de penser [...]. L'idée est plutôt qu'un tel partage de dispositions [...] fait partie de ce que c'est – à la manière contingente dont il en est des êtres humains – qu'avoir la capacité de penser »¹⁷. Les personnes sont des agents autonomes qui ne peuvent, néanmoins, exercer la capacité de penser, et donc réaliser cette autonomie, que dans l'interaction avec autrui. Le « collectivisme » (dans son opposition à l'individualisme) méconnaît, paradoxalement, la spécificité du social en attribuant aux totalités sociales des prédicats psychologiques : « Le collectivisme est un fétichisme. Seul un individualiste peut reconnaître et *s'étonner* de la spécificité de la “logique de l'action collective”, au sens de Mancur Olson. Pour un individualiste institutionnel, la quasi-organicité “fonctionnelle” de certains phénomènes sociaux est un *explanandum*, non une prémisse ou un présupposé »¹⁸. Il est donc exclu d'adhérer au mythe de l'individu présocial, l'homme ayant été social avant que d'être homme.

Ce sont ces considérations ontologiques qui renforcent la vision dworkinienne de la

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸ Boyer, « Le tout et ses individus ou d'une querelle à l'autre », *Revue philosophique*, n° 41, 1999, p. 448.

communauté et qui l'éloignent radicalement d'une vision communautarienne. Il reste cependant à montrer que l'intérêt pour le bien de la communauté ne constitue pas une remise en cause radicale du neutralisme libéral.

Le libéralisme peut-il être strictement neutraliste ?

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que l'idéal d'union sociale rawlsien ne se réduisait pas à la reconnaissance du fait que nos désirs et nos objectifs « présupposent un cadre social ainsi qu'un système de croyances et de pensées qui résultent des efforts collectifs d'une longue tradition »¹⁹. Rawls faisait explicitement référence à la notion de principe aristotélicien (principe de nature psychologique : toutes choses égales par ailleurs, les êtres humains aiment exercer leurs talents et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent) : « La vie privée de chaque individu est en quelque sorte un projet à l'intérieur d'un projet plus vaste qui est celui que réalisent les institutions publiques de la société [...]. Cette activité collective, si le principe aristotélicien est bien fondé, devrait être expérimentée comme un bien »²⁰. Il est difficile de ne pas interpréter cette remarque comme exprimant l'adhésion de Rawls à une conception substantielle : l'homme aspire au bien avant d'aspérer à satisfaire son utilité. Préserver des institutions politiques justes doit être une fin ultime pour des citoyens raisonnables. Nous ne sommes pas, en effet, très éloignés de la perspective aristotélicienne qui voit dans la réalisation de la vertu l'accomplissement de la nature de l'homme. D'ailleurs, si Rawls a insisté sur ce qui séparait sa conception de l'humanisme civique, pour lequel la participation à la vie de la cité représente le bien suprême, il a reconnu la compatibilité de sa conception avec celle du républicanisme classique. B. Guillaume est donc fondé à conclure que Rawls ne dit pas autre chose que le Machiavel des *Discours* : « La liberté du citoyen n'est possible que

¹⁹ Rawls (1971), *Théorie de la justice* (trad. fr.), Paris, PUF, 1987, p. 566

²⁰ *Ibid.*, p. 571.

dans un État libre »²¹. Au sein de celui-ci, la liberté « consiste à se consacrer à une conception du bien dans le cadre d'un idéal de relations sociales défini par l'équité, ou la reconnaissance mutuelle des citoyens comme égaux »²². La théorie rawlsienne a donc une épaisseur anthropologique largement négligée par nombre de commentateurs.

Les désaccords entre Rawls et Dworkin sont néanmoins assez consistants, principalement en raison de l'évolution de la pensée de Rawls depuis 1993. On le sait, la conception rawlsienne du libéralisme *politique* s'abstient rigoureusement de faire appel à quelque doctrine *compréhensive* que ce soit. Il s'agit donc de tenir le débat public éloigné de tout principe éthique. Cet idéal, aussi louable soit-il, nous semble priver le libéralisme de fondements moraux conformes à sa philosophie. Il n'est pas, sur ce point, partagé par Dworkin qui, après avoir été un partisan inconditionnel d'une stricte neutralité de l'État, n'hésite plus à considérer la responsabilité individuelle comme un idéal éthique, introduisant ainsi une dose de perfectionnisme dans son libéralisme²³. La volonté rawlsienne de séparer radicalement l'éthique et la politique est donc vouée à l'échec car l'une et l'autre sont « à ce point mêlées que certaines des questions les plus profondes touchant le caractère de la vie bonne sont aussi des questions politiques. »²⁴ Il paraît, dès lors, raisonnable de parler d'une morale publique libérale qui devra avoir « un caractère structurel et philosophique plus qu'un aspect substantiel »²⁵. Néanmoins, cette morale publique devra être suffisamment épaisse pour proposer des raisons morales d'adhérer à la politique libérale et, corrélativement, « permettre de rejeter toutes les conceptions non-libérales de la politique, c'est-à-dire toutes les conceptions qui prétendent nier la validité des deux exigences jumelles de la justice libérale : égalité des ressources ou des contextes, responsabilité de nos choix ou de notre

²¹ Guillaume, « Le républicanisme libéral de John Rawls » in Audard (dir.), *John Rawls. Politique et métaphysique*, Paris, PUF, 2004, p. 140.

²² *Ibid.*

²³ Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

²⁴ Dworkin, « Foundations of Liberal Equality » in Darwall (dir.), *Equal Freedom, Selected Tanner Lectures on Human Values*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, p. 207.

personne »²⁶.

La position de Dworkin dessine ainsi une voie précieuse de conciliation entre le juste et le bien : si nous voulons le juste c'est parce que nous voulons le bien et parce que nous ne pouvons mener une vie bonne sans justice. Dans cette perspective, les principes de justice sont les moyens de parvenir à une vie bonne et leur validité est soumise à ce *telos*. Une conception libérale du bien doit donc être articulée à une doctrine de la justice sociale. Par conséquent, ce sont bien nos convictions éthiques qui nous fournissent les raisons consistantes d'adopter les principes centraux de la philosophie libérale, à condition de dégager ses normes par la délibération publique. Dans ces conditions, l'adoption d'une conception du bien se fera selon une procédure et non, comme le souligne Jean-Cassien Billier, par l'affiliation à une tradition²⁷.

En d'autres termes, les principes du libéralisme doivent être justifiés et ils ne peuvent l'être qu'en recherchant leur fondement dans une théorie morale. Ainsi Dworkin nomme *modèle éthique du défi*²⁸ la conception du bien qu'il défend. Ce modèle s'oppose à une *éthique de l'impact* et renvoie à la distinction entre intérêts *critiques* et intérêts *volitionnels*. Selon le bien-être volitif, le bien-être d'un individu est amélioré lorsqu'il atteint ce qu'il veut alors que selon le bien-être critique, il l'est lorsqu'il atteint ce qu'il devrait vouloir, c'est-à-dire lorsqu'il atteint des buts dont le non achèvement rendrait objectivement sa vie moins bonne. Les exemples fournis par Dworkin lui-même permettent de mieux saisir la portée de cette distinction.

Si nous avons de l'intérêt pour la pratique de la voile, s'y adonner permet d'atteindre le bien-être : ainsi cette activité est une bonne chose parce que nous la désirons, mais notre vie

²⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁶ Spitz, *Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Paris, Vrin, 2008, p. 89.

²⁷ Billier, « Le politique peut-il se passer d'une conception du bien ? », *Raisons Publiques*, n° 6, avril 2007, pp. 11-27.

²⁸ Voir Dworkin, *Sovereign Virtue : The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press 2000, en particulier le chapitre 6.

n'aurait pas été moins réussie si nous avions préféré la marche en montagne. En revanche, si nous désirons entretenir de bonnes relations avec nos proches, c'est parce que nous sommes convaincus que notre vie serait moins bonne si nous ne le désirions pas. Alors que, dans le premier cas, les choses sont bonnes parce que nous les désirons, dans le second nous les désirons parce qu'elles sont bonnes. Le fait de prendre les intérêts critiques au sérieux (de se demander ce que nous devons vouloir) « est en soi un motif moral d'adhérer aux principes politiques de l'égalité libérale et d'avoir l'obligation d'y conformer sa conduite. »²⁹

La dichotomie entre intérêts *critiques* et intérêts *volitionnels* permet de comprendre pourquoi, contrairement à la majorité des libéraux qui adhèrent à une théorie de la neutralité de l'État fondée sur la neutralité des *justifications* (selon laquelle la justification des principes politiques ou des politiques de l'État ne doit pas reposer sur la supériorité d'une conception du bien controversée), Dworkin considère que la neutralité de l'État est fondamentalement préservée si ce dernier ne fait rien dans le *but* de favoriser une conception du bien controversée au détriment des autres³⁰. Cette dernière forme de neutralité est, selon lui, de nature à favoriser des conditions sociales permettant à chacun de mieux vivre.

Il existe un rapport étroit entre ce type de promotion du bien et l'éthique redistributive que la position de Dworkin³¹ illustre parfaitement. On peut rapprocher cette dernière de celles de Joseph Raz³² et de Peter de Marneffe³³ et l'analyser comme un perfectionnisme *fondationnel*, faisant par ce dernier terme référence à l'idée que l'État doit agir en se *fondant* sur « des principes promouvant les conditions qui permettent à chacun de vivre la meilleure vie selon sa propre conception de la vie bonne »³⁴. En d'autres termes, « l'État doit se charger de donner

²⁹ Spitz, *op. cit.*, 2008, p. 92.

³⁰ Sur cette distinction, on se reportera à la très précieuse mise au point de Merrill, « Neutralité politique », in Bourdeau et Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*. <http://www.dicopo.fr/spip.php?article25>, 2007.

³¹ Notamment dans Dworkin, *op. cit.*, 2000.

³² Raz, *op. cit.*, 1986.

³³ De Marneffe, « Liberalism and Perfectionnism », *American Journal of Jurisprudence*, vol. 43, 1998, pp. 99-116.

³⁴ Magni Berton, « J'ai raté ma vie, à qui la faute ? », *Raisons Politiques*, n° 23, août 2006, p. 75.

la possibilité aux gens de choisir les valeurs qui sont les leurs »³⁵ et, de ce point de vue, il est permis de considérer que ce type de libéralisme accorde un privilège au bien par rapport au juste. Insistons sur le fait que le citoyen n'est ici soumis à aucune contrainte, l'État se limitant à lui fournir les moyens de réaliser une vie bonne sans pour autant lui indiquer comment devenir meilleurs. Nous restons donc bien dans l'orbite libérale. Cette priorité du bien, qui fait de la réussite des citoyens, l'objectif principal d'un État libéral, exige une éthique de la redistribution. C'est cette exigence qui distingue le libéralisme égalitariste de Dworkin du libertarisme de gauche.

Il existe ainsi chez le philosophe américain la possibilité d'une association entre égale liberté en droit et égale liberté matérielle qui dessine une figure de « la justice comme sollicitude »³⁶.

³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³⁶ Solignac, *La justice comme sollicitude : de Ronald Dworkin à la question de l'éducation*, thèse de l'université Paris 4, 8-12-2008.